

平安中期における在家者の仏教思想

——慶滋保胤を中心として——

工 藤 美和子

はじめに

一〇世紀後半の文人官僚に慶滋保胤（九三三？～一〇〇二）という人物がいる。彼が著した詩文には、当時の貴族社会の人々がどのように仏教を捉えていたかを知る手がかりとなる重要な叙述が含まれている。^①

本論では、慶滋保胤の仏教に関する作品のいくつかを検討することによって、これまで源信を中心にして論じられていた一〇世紀後半の浄土教とはいささか様相を異にする、在俗者が作り上げていった仏教思想について考えていきたい。

一、勧学会詩序にみる仏教思想

まず最初に慶滋保胤について簡単に紹介しておこう。保胤は陰陽寮官人を家職とする賀茂忠行の第二子として誕

平安中期における在家者の仏教思想——慶滋保胤を中心として——

生したが、家職を継ぐことなく大学で紀伝道を学ぶとともに、当時の代表的な文人官僚菅原文時（八九九—九八一）に師事し、文人官僚としての道を進むことになる。官僚としての彼は、従五位下・大内記に至るが、永観二年（九八四）に花山天皇の執政がはじまると、側近として政務に参加し詔勅などの起草に携わったが、寛和二年（九八六）の花山退位とともに出家し寂心と名乗った。出家後の寛和二年（九八六）九月には比叡山横川首楞嚴院の二十五三昧会のために「八ヶ条起請文」⁽²⁾を著しているが、その後の足取りは定かではない。文人としての活動は、応和三年（九六三）の善秀才宅詩合や安和二年（九六九）の粟田山莊尚齒会での作詩が確認されるが、仏教者としての彼の名が知られるようになるのは康保元年（九六四）に創始された勧学会の活動においてである。それ以降彼は、天元五年（九八二）に「池亭記」を、寛和元年（九八五）に日本最初の往生伝『日本往生極楽記』や観相念仏を讃嘆した『十六相観讃』⁽³⁾（九八七年以前）などを撰述している。

保胤が著した初期の仏教的作品として注目されるのは、勧学会での詩序「五言暮秋勧学会於禅林寺聴講法華経同賦聚沙為仏塔」⁽⁴⁾（『本朝文粹』巻第十、以下「文粹」とする）である。以下、勧学会の性格⁽⁵⁾について、この詩序を中心として康保元年（九六四）九月十五日の勧学会の様子を記した賀茂保章「勧学会記」⁽⁶⁾や源為憲「三宝絵」⁽⁷⁾などを参照しながら検討していこう。

勧学会は康保元年三月一日に結成され、それ以後保胤の出家までの期間、毎年三月と九月の一五日、文人貴族二〇人、比叡山の学僧二〇人が参加して行われた。その開催場所は定まっておらず、左京郊外にあった親林寺や月林寺で行われていた。行事の内容は「勧学会記」によると、「午上は講説、午後は豎義あり。……大乘を衆経の裳より抽んで、無二無三の文を講説し、弥陀を諸尊の中に礼し、念仏法の奥義を讃歎す。……縦ひ綺語の罪を把るも、請ふ随喜の詩を作らむ。……緇徒其の題目を授け、文友即ち座より起ちてこれを取る。法花経の文に云ふ、静処を

志し樂ふと。探韻の儀式は一に文章院の例に准ず。茂興序を作り、中和これを称す。献盃する者は、序者、藤賢（藤原有国）、茂能（保胤）、文信（文室如正か）及び講師なり」とあつて、『法華經』の講説にはじまり、阿弥陀仏を念じたのち、曉にいたるまでは『法華經』中の文言を讀歎する詩作を作り夜を明かしたことが知られている。その時詠まれる詩の題目は、当日講じられた卷の中から僧侶側が選り、それに応じて文人が詩を作り詠むというものであつた。康保元年三月の勧学会の詩題は、『法華經』從地涌出品の中の釈尊が説く偈の一句である「静処を志樂ふ」であつた。また、「勧学会記」等によつて現在明らかになっている結果は、学生側が慶滋保胤・橘倚平・藤原有国・高階積善・源為憲・高岳相如・中臣朝光・賀茂保章（保胤弟）・文室如正をはじめとする一八名の文人貴族たちである。一方、「勧学会記」の発見によつて初めて明らかになつた僧侶側の結果は、後に天台座主に登つた慶円をはじめ、その後僧綱として高位に至つた勝算や穆算といった人物を含む一四名が知られている。

保胤の「五言暮秋勧学会於禪林寺聴講法華經同賦聚沙為仏塔」は、勧学会結成から間もない時期に作成された詩序である。以下本文の前半部を見ていこう。

台山禪侶二十口、翰林書生二十人、共に仏事を作り、勧学会と曰ふ。……方に今一切衆生をして諸仏の知見に入らしむるは、法華經に先んずること莫し。故に心を起こし掌を合せ、其の句偈を講ず。無量の罪障を滅し、極樂世界に生ずるは、弥陀仏に勝ること莫し。故に口を開き、声を揚げ、其の名号を唱ふ。凡そ此の会を知る者、謂る見仏聞法の張本と為す。此の会を軽んずる者、恐るらくは風月詩酒の楽遊と為らむ。^(?)

ここでは勧学会を行う目的を、『法華經』の講説と阿弥陀仏の名号を唱えることとしている。その意義は、人々を仏法へと導くのは、『法華經』が最もすぐれているとし、また計り知れない罪障を滅し、極樂浄土に生ずることができるのは、阿弥陀仏を念じること以外にはないとする。そして、この法会の意義を理解する者は、この法会は

来世にあつて仏に会い仏の教えを聞く「張本」、すなわち良因となるが、勸学会を輕蔑する者には、「風月詩酒」の遊びにすぎないとしか認識できないだろうと述べられている。なお、『法華經』の講説・称名念仏・詩詠は、勸学会のみで行われていたのではない。作成年が未詳ながら、同じく保胤が書いた六波羅蜜寺の供花会での詩序「七言暮春於六波羅蜜寺供花会聴講法華經同賦一称南無仏」(『文粹』卷第十一)には、「是に於いて毎日妙法一乘を講じ、毎夜念仏三昧を修す」「是の時に当たるや、縉素相語て曰く、世に勸学会有り、また極楽会有り。講經の後、詩を以て仏を讃ず。今此の供花会、何ぞ仏を歎ずるの文無からむや⁽⁸⁾」とあるから、六波羅蜜寺の供花会や極楽会と名づけられた法会でも講説・念仏・詩詠がなされていたことがわかる。さらに序の後半では次のように述べられている。原れば夫れ童子沙を聚め、以て仏塔と為す、戲弄の手より始め、幼稚の心に出づ。波洗ひ消さんと欲し、竹馬を索ちて以て顧みず、雨打たば破れ易し、芥鷄闘ひ以て長く忘る。既にして其の数則ち幾許ぞ、其の高き一重に過ぎず。海風の沈香吹くに、自ら芬芳を供ふ、河水の碎金を汰き、暗に嚴饒を添ふ。如来説く所、此の児戲に依り、皆仏道を成ず。況や我等、或は齡壯年を過ぎ、其の誠且く日を多きをや。何ぞ疑はんや来世宿住通を開き、今日の事を覚ゆらむこと、智者大師の靈山の会を記すが如し。重ねて此の義を宣べんと欲し、而して詩句を以て、歎じて曰く。

この日の講説の題目は、砂の仏塔を童子が戯れに作り、作つたことをすぐに忘れてしまうようなわずかな善業であつても悟りへと至ることができるという、『法華經』方便品で釈尊が説いた偈の一句「乃至童子戯れに沙を聚め佛塔を為す⁽⁹⁾」であつた。詩序では、童子のわずかな善行でも悟りへと至ることができるのであるから、まして勸学会を主催する結果は必ず往生して、勸学会で学んだ知識を参照しながら、阿弥陀仏の説法を聴くであろうと述べている。同様の内容は、「六波羅蜜寺供花会」の詩序でも、「便ち經中の一称南無仏の一句を以て、抽でて題目

と為す。往昔信心無く、善心無く、其の心或は乱心し、再称せず三称せず、其の称只一称。彼の人成仏せざるは莫く、得道せざるは無し。嗟呼、我党一心に余心無く、千唱又万唱す。此の凡身を脱し、覺位に登る、且く何を疑んや、何を疑んや」と記している。念仏を唱える者の中には一称しか唱えていない者もいるし、信心を持たない者もいる。しかし、釈尊は、そのような人でも悟りを得ることができると説かれているのだから、長い間供花会にて講説を聴講し、念仏を「千唱」も「万唱」も唱えている我々は往生しないわけではない、と認識されていたことがわかる。

以上が詩序の内容であるが、この中で大きな特色といえは、美辞麗句を並べて虚僞の言説¹¹詩を作るという、『法華經』で禁じている妄語の罪に当たる行為を、「此の会を知る者、謂る見仏聞法の張本と為す。此の会を輕んずる者、恐るらくは風月詩酒の樂遊と為らむ」とあるように仏法讚歎の善行と考えているところであろう。「風月詩酒の樂遊」とは、虚偽の言葉を弄び酒を酌み交わすことであるが、それは當時は一般に戒律に背くものと考えられていたのである。同様のことを保胤は「勸学院仏名廻文」(『文粹』卷第十三)で「妄語の咎逃れ難し、綺語の過何ぞ避くるるや」とか、寛和二年(九八六)七月廿日に大宰府での詩合にて作成した願文「菅丞相の廟に賽する願文」(『文粹』卷第十三)でも、「嗟呼、花言綺語の遊び、何ぞ神道を益さんや」と逆説的に詠んでいる。しかし、先に述べたように、詩を詠作することは、『法華經』の講説や読誦と同様に浄土での「見仏聞法」の準備になるとする。その根拠は、勸学会結衆の一人である源為憲が著した『三宝絵』下巻の勸学会の項にも引用されている、白居易『白氏文集』七十一「香山寺白氏洛中集記」の中の一句である。つまり、「又居易ノミツカラツクル詩ヲアツメテ、香山寺ニオサメシ時ニ、「願ハコノ生ノ世俗文字ノ業、狂言綺語モアママリヲモテカヘシテ、当来世々讀仏乗ノ因、転法輪ノ縁トセム」¹⁰という理解に拠っている。すなわち文人貴族たちの職業であった詩作を、白居易を先

例とすることによって、在俗信者の保すべき五戒の「妄語」にあてはまる「綺語」ではなく、「讀仏乘」や「見仏聞法」の因になると逆転しているのである。

このように保胤の書いた勸学会詩序には、法会という場での『法華經』の講説を聞くことは「知識」となり、詩を作るという行為は称名念仏と同様に善行の「実践」になると明言しているのである。

二、「池亭記」にみられる仏教思想

勸学会詩序の次に注目されるのは、勸学会の活動が始まって一八年後の天元五年（九八二）に記された「池亭記」である。

「池亭記」前半は、保胤が二〇年にわたって目にしてきた京都の変貌ぶりが叙述され、後半には五〇歳になつてようやく持つことが出来たささやかな邸宅についての説明がなされる。保胤は私邸での生活について次のように述べている。

予行年漸く五旬に垂として、適小宅有り。……家主（保胤）、職は柱下（内記）に在りといへども、心は山中に住むが如し。官爵は運命に任す、天の工均し。寿夭は乾坤に付く、丘の禱ること久し。人の風鵬（出世）たるを染はず、人の霧豹（隱遁）たるを染はず、膝を屈し腰を折りて、媚を王侯將相に求めんことを要はず、また言を連れ色を避りて、蹤を深山幽谷に刊まんことを要はず。朝に在りては身暫く王事に随ひ、家に在りては心永く仏那に帰す。予出でては青草の袍（六位の服色）有り、位卑しといへども職なほ貴し、入りては白紵の被有り、春よりも暄く雪よりも潔し。盥漱の初、西堂に参り、弥陀を念じ、法華を読む。飯食の後、東閣に入

り、書卷を開き、古賢に逢ふ。それ漢の文皇帝は異代の主たり、儉約を好みて人民を安ずるを以てなり。唐の白楽天は異代の師たり、詩句に長じて仏法に帰するを以てなり。晋朝の七賢は異代の友たり、身は朝に在りて志は隠に在るを以てなり。予賢主に遇ひ、賢師に遇ひ、賢友に遇ふ。一日に三遇有り、一生三楽を為す。……ああ、聖賢の家を造る、民を費さず、鬼を勞せず。仁義を以て棟梁と為し、礼法を以て柱礎と為し、道德を以て門戸と為し、慈愛を以て垣牆と為し、好佚を以て家事と為し、積善を以て家資と為す。……その家自づから富み、その主これ寿し。官位永く保ち、子孫相承く。慎まざるべけんや¹⁾。

保胤は官僚としての心境を、内記という決して高位ではない官職を任じられてはいるが、その心は山中に住んでいる隱者のようであると語る。また出世を願うわけでもなく、隱居を願うわけでもなく、膝を屈して媚びを売るわけでもなく、深山幽谷に居を求めるわけでもない。官僚としての内記の仕事を全うするとともに、帰宅すれば、家の仏堂（西堂）に入つて『法華經』を読誦し阿弥陀仏を觀相している。また書齋（東閣）に入つては、儒書や詩文を開き、昔の賢人たちと出会う。さらに、儒教の徳目を守ること、どんな災いをも防ぎ、子々孫々まで富と長寿に恵まれ文人貴族としての官職を継承することができると述べるのである。

このように「池亭記」には、一見すると儒教思想と仏教信仰の使い分けがなされているようにも思えるが、儒教思想による善行や善政を行うことも、あるいは仏教經典を読誦することによって自他の現世利益を祈ることも、結果的に自分と他の人々に安穩や泰平の世をもたらすという意味では全く同じであるという認識に立っている。このような儒教と仏教の理想が別のものではないという考えは、中国唐代以降東アジア世界での共通した思想となつていたのであつて、保胤独自の思想というわけではない。

ところで、中国における儒仏道の三教の交渉のプロセスの中から、四世紀に「史穩兼得」の思想が唱えられるこ

ととなった。「吏穩兼得」とは、官僚としての実務に携わりながら、神仙的な隠者の心境を樂しむという、官僚としての理想的な生活を提示した思想で、日本の文人官僚にも受容され、八世紀中頃の『懷風藻』以来の漢詩集では何度となく詠まれた重要なテーマであつた。^{①②}「池亭記」には「身は朝に在りて志は隠に在るを以てなり」と記されているが、これは「吏穩兼得」と共通する思想の表明といつてよいだろう。保胤は、「吏穩兼得」の思想を取り入れることによって、官僚としての世俗生活と神仙的な隠者の生活の統合を計りながら、さらに現世と来世の安穩を実現するための仏教的実践を加えようとしているのである。しかし、それは彼の個人的な心情を吐露したものではない。文人官僚の役割は、さまざまな書物から得た言葉を、少しずらした形で文章の中に取り入れ、新しい社会を構築していくことの必要性を表明する文章を作成していくことが職務であつたから、内記である保胤にとって、儒書や中国の詩人たちが残した詩とともに仏書を学ぶということは、文章を書いていく上での素材を豊かにするという実用性になつたものであつた。また、日常的に『法華經』を誦誦し阿弥陀仏を觀相するという善業は、勸学会での活動をそのまま日常生活の中に移しかえたと考えることができる。法会という限定された空間で、仏教的善業を行うことは、当時すでに貴族社会で十分に認知されるようになっていた。「池亭記」では仏教的善業という実践を、法会という特別な場ではなく、日常生活において常に行える善行へと転換し、官僚生活と仏教的な生活は完全に一致することを証明しようとしているのである。先に検討した勸学会の詩序は、その考えをさらに発展させて、文人官僚としての詩作という職務も仏教的善行となるという考えに展開したものということができる（もちろん官僚として善政の一翼をになうという役割に変化はない）。

3、『日本往生極樂記』にみる化身と利他行

『日本往生極樂記』（以下、『極樂記』と記す）は、永観二年（九八四）頃に編集された往生者の伝記集である。記載された往生者は僧俗併せて四二人。その序文で保胤は、極樂往生への思いが四〇歳以降ますます強くなり、称名念仏と阿弥陀仏を觀ずる觀相を行い、經典や論書などを閱覽していたと述べている。保胤は『極樂記』の序文で撰述の動機や目的について次のように述べている。

大唐弘法寺の釈の迦才、淨土論を撰しけり。その中に往生の者を載すること二十人。迦才の曰く、上には經論二教を引きて、往生のことを証せり。実に良驗とす。ただし衆生智淺くして、聖旨を達せず。もし現に往生の者を記せずは、その心を勧進することを得じといふ。誠なるかなこの言。また瑞應伝に載するところの四十余人、この中に牛を屠り鶏を販ぐ者あり。善知識に逢ひて十念に往生せり。予この輩を見るごとに、いよいよその志を固くせり。今国史及び諸の人の別伝等を檢するに、異相往生せる者あり。兼ねてまた故老に訪ひて都廬四十余人を得たり。予感歎伏膺して聊に操行を記し、号づけて日本往生極樂記と曰ふ。後にこの記を見る者、疑惑を生ずることなかれ。願はくは、我一切衆生とともに、安樂國に往生せむ。¹³

この中で、撰述の動機が、迦才『淨土論』に記されていた「衆生智淺くして、聖旨を達せず。もし現に往生の者を記せずは、その心を勧進することを得じ」と、唐文諡・少康編『往生西方淨土瑞應刪伝』の「牛を屠り鶏を販ぐ」という殺生を犯した者でも、十念を唱えて往生したという叙述にあること、そして、日本でも現実に往生人があることを示すことで多くの人々が、作善を行い極樂往生をして悟りを得ることを目指すようになることを目的と

している旨が述べられる。多くの人々が極楽に往生することによつて得道することができるといふ保胤の考えは、これまで考察してきた勸学会詩序や「池亭記」にみられる基本的な考えであるが、これは『極楽記』でも継承されている。保胤が往生者の典型をどのように捉えていたかを、『極楽記』第五話の律師隆海伝を一例として見てみよう。漁者の家に生まれた隆海は、摂津国講師薬円によつて見出され、「三論の宗義」を受け、ついには「維摩会の講師」となるという一流の学僧としての一面があるとともに、日頃から「常に極楽を念ずべし」といへり。毎日沐浴して念仏す。兼ては無量寿経の要文および龍樹菩薩・羅什三蔵の弥陀讃を誦せり」と極楽往生のための作善を行うというように、浄土願生者としての側面も備えていた。その臨終は、「右の手を見れば、无量寿如来の印」を結んでいたという記述によつて知ることができる。このように阿弥陀仏を念じ、定印を結んで入滅するというパターンは、俗人の往生者の伝記にも叙述されていることから、僧俗関係なく往生者の基本的なパターンと保胤が考えていたことがわかる。

ところが、往生者に違いないが、これとは異なる往生者についても保胤は叙述している。それは『極楽記』の冒頭の聖徳太子と第二話の行基の伝記である。この二名は、往生者であるとともに「菩薩」とされているが、それはどういう意味があるのかについて検討してみたい。

『極楽記』冒頭の聖徳太子伝は、多くを『聖徳太子伝暦』に拠っており、聖徳太子の誕生以前の母間人皇后の夢から始まる。その夢は次のようなものであった。

母妃の皇女夢みらく、金色の僧ありて謂ひて曰く、吾救世の願あり。願はくは後の腹に宿らむといふ。……吾は救世菩薩なり。家は西方にありといふ。……（誕生後）太子奏して曰く「児、昔漢にありて南岳に住せし」と、数十の身を歴たり。仏道を修行したりき」とのたまへり。時に年六歳。

聖德太子誕生以前の夢告によつて聖德太子は本来救世（観音）菩薩であるが、皇子となつて娑婆世界に誕生するだろうと告げられる。また幼少期に自らの来歴を、数十回もの輪廻転生を繰り返していたこと、前世は中国天台宗の僧侶であつたと語る。数十もの身を変えて輪廻転生を繰り返し仏道修行を行つてきたという叙述は、釈尊が王子として誕生する以前に、数十もの輪廻転生を繰り返してきたという前生譚を想起させる。⁽¹⁹⁾救世菩薩である聖德太子は、この世に誕生した後入滅まで、一体どのような役割を果たしていったと記されているのだろうか。『極楽記』はまず最初に、推古天皇の摂政として善政を行つたことが挙げている。

推古天皇立てて皇太子となして、万機悉く委せたまへり。太子政を聴きたまふの日、宿の訟いまだ決せざるの者八人、同音に事を白す。太子一々によく弁へ答へたまふ。

二つ目として、様々な經典の注釈書を著したことが次のように叙述されている。

太子の宮の中に別殿あり。夢殿と号づく。一月に三度沐浴して入りたまふ。もし諸の經の疏を制するに、義に滞ることあれば、即ちこの殿に入りたまへり。常に金人ありて、東方より至りて告ぐるに妙義をもてす。

聖德太子は、『三經義疏』を著したとされるが、著述にあつて疑問を生じることがあれば、「金人」が夢に現れてその義を説いたという。さらに聖德太子は、經典の注釈だけではなく、天皇に対して經典の講説も行う。

天皇、太子を請じて勝鬘經を講ぜしめたまへること三日、太子袈裟を着、塵尾を掘りて師子の座に登りたまふこと、その儀僧のごとし。……天皇また法華經を講ぜしめたまふこと七日……。

『勝鬘經』は波斯匿王の娘を語り手として如来藏を説く經典とされるが、その中には、勝鬘夫人の即身成仏が説かれている。聖德太子撰と伝える『三經義疏』の一つに『勝鬘經義疏』があるが、女帝である推古天皇に女人成仏が説かれている經典を講説するということは、聖德太子が、女性の往生の方法も説いていた菩薩であつたことがわ

かる。また、『法華經』の講説も行われていたとも記される。太子は死を迎えるにあたり、『勝鬘經』や『法華經』などの經典を講説することで宮廷社会に大乘仏教の教えを広めることが、菩薩としての自らの務めであったことに
ついて次のように語る。

吾昔数十の身を経て、仏道を修行し、今小国の儲君となりて、漸くに一乗の妙義を弘めたり。吾久しく五濁に遊ばむことを欲はずとのたまへり。

この言葉は、『三宝絵』中巻の聖徳太子伝に、「我昔アマタノ身ヲカヘテ、仏道ヲ行ヒツトメキ。ワヅカニ小国ノ王子トシテ来テ、タヘナル法ヲヒロメテ、法モナキ所ニ一乗ノ義ヲ弘メ説ツ」と語られていることとほぼ同じ内容である。つまり、聖徳太子は日本に誕生する以前数十回もの輪廻転生を繰り返しながら『法華經』を受持し続けていたのであるが、それを人々に説くことや注釈するといった教化活動を行ってはいなかった。しかし、日本に聖徳太子として転生し、初めて「一乗の妙義」を説いたのである。すなわち、日本こそが『法華經』をはじめとする「一乗の妙義」を弘通する場としてもっともふさわしいということを太子伝は言っているのである。

では、もう一人の菩薩である行基の場合はどうであろう。『極樂記』の行基は、文殊菩薩の化身として叙述されている¹⁵。文殊菩薩の化身としての行基のはたらきは聖徳太子がみせた菩薩のはたらきとは異なっている。

菩薩出家して薬師寺の僧となれり。瑜伽唯識論等を読みて奥義を了知せり。菩薩周く都鄙に遊びて、衆生を教化せり。道俗化を慕ひて、追ひ従ふ者動もすれば千をもて教へたり。……器に随ひて誘へ導きけり。悪を改めて善に趣きぬ。諸の要害の処を尋ねて、橋梁を造り、道路を修へり。その田の耕種して、水の蓄へ灌くべきを点検しては、渠池を穿り陂隄を築けり。……菩薩畿内に道場を建立すること凡そ四十九処、諸州にまた往々にして存せり。昔諸国に修行して故郷に帰るに、里人大小、池の辺に会ひ集りて、魚を捕りてこれを喫ふ。菩薩

その処を過ぐるに、年小放蕩の者相戯れて、魚の膾をもて菩薩に薦めぬ。菩薩これをして、須臾に吐き出すに、その膾變じて小魚となれり。見る者驚き恐れたり。

聖德太子が宮廷を中心に菩薩行を行ったのに対して、文殊菩薩の化身と記される行基は、聖德太子とは対照的に庶民の出身で、出家後に學問に通達し、庶民の教化と人民の苦難を取り除く社会事業（現世利益）を行い、数々の奇跡を示したことに特色がある。一見すると、教化活動と現世利益・奇跡とは関連が少くないように思われるが、そうではない。奇跡や現世利益を示すことによって、人々を仏教へと向かわせる一種の方便としての機能を果たしているからである。つまり、行基伝にみられる菩薩とは、多くの人々の間を廻って生活空間に密着して教化する菩薩であり、奇跡や現世利益を与える菩薩であると考えられているのである。このように『極楽記』は、聖德太子と行基を通して、それぞれに異なる菩薩像を示すことによって、異なる社会階層の人々をそれぞれの菩薩が受け持つことで、すべての人々の往生が可能になることを明らかにするのである。もちろん宮廷社会でも庶民の社会でも、自らの意志で作善を行い極楽往生をめざす人々がいることを『極楽記』は叙述しているが、そこから外れる人々、つまり、仏教的知識の少ない人、講会に参加することによって菩提心を起こす經典の講説を聞く機会のない人でも、菩薩の方からはたらきかけによって浄土往生についての知識や機会が与えられれば、その人は作善を行い極楽往生していくことが可能になる。極楽往生は、序文に「善知識に逢ひて十念に往生せり」とあるように、十念の念仏でも可能なのである。つまり、現実世界に菩薩の化身が出現することによって、浄土に往生できる人と出来ない人という区別がなくなり、全ての人々が浄土往生することが可能となると保胤は語っているのである。

ところで、『極楽記』には、保胤の時代の人々が現実に出会った空也（九〇三〜九七二）の往生譚も載せている。空也は、念仏を広く勧めた浄土教の祖とされているが、その実像は当時でもあまり知られてはおらず、實際はほと

んど無名の僧侶であつたと考えてよいだろう。『極楽記』空也伝の前半部は次のように述べる。

沙門空也は、父母を言はず、亡命して世にあり。或は云はく、潢流より出でたりといふ。口に常に弥陀仏を唱ふ。故に世に阿弥陀聖と号づく。或は市中に住して仏事を作し、また市聖と号づく。嶮しき路に遇ひては即ちこれを鏝り、橋なきに当たりてはまたこれを造り、井なきを見るときはこれを掘る。号づけて阿弥陀の井と曰ふ。播磨国揖穂郡峰合寺に一切経ありて、数の年披閲せり。もし難儀あれば、夢に金人ありて常に教へたり。

『極楽記』は、空也の出生は明らかではないが、皇族の出身であるとも言われていると記す。常に称名念仏を欠かすことがなかったので「阿弥陀聖」と呼ばれていたこと、市中にあつては人々を教化し、架橋・道の整備・掘井などの現世利益の活動を行っていたこと、また、經典を閲覧するときには夢に「金人」が現れてその義を教えてくれたという奇跡についても記している。

ここに記された空也の前半生は、皇族出身であるとされているところや、夢に「金人」が出現して經典の義を教えるというところでは、聖徳太子の伝記と共通性がある。また、市中にて教化し、現世利益的な利他行を行つたことなどは、行基の伝記とも酷似するところがある。つまり、聖徳太子と行基の伝にみられる菩薩行を再構成することで、ほとんど知られていなかった空也の前半生を叙述していったのである。このような再構成は、保胤が始めてではない。天禄三年（九七二）に空也は亡くなったが、死後一年以内に源為憲によつて書かれた追悼文「空也誄」の中で、空也という無名の僧侶の生涯を記すために、国史や伝記より聖徳太子・行基などの著名な人を選び出し、それらの人物の善行を組み合わせることで、空也の生涯が再構成されている。保胤はこの「空也誄」の叙述をほとんどそのまま『極楽記』に引用しているのであるが、保胤は空也伝の最後に次のような文章を追加し載せている。

上人化縁已に尽きて、極楽に帰り去りぬ。天慶より以往、道場聚落に念仏三昧を修すること希有なりき。何に況や小人愚女多くこれを忌めり。上人来りて後、自ら唱へしめぬ。その後世を挙げて念仏を事とせり。誠にこれ上人の衆生を化度するの力なり。

この叙述には、「化縁已に尽きて、極楽に帰り去りぬ」とあるように、空也が実は極楽から娑婆世界に來た菩薩の化身であつたことが示唆されている。空也『菩薩』という考えは、「空也誄」にはなく、保胤が空也の伝記を記すにあたつて付加した考えであろう。保胤が書いた「六波羅蜜寺供花会」の詩序の冒頭には空也が菩薩であるという叙述が次のように記されているからである。

夫れ六波羅蜜寺は、空也聖者これを權興し、中信上人の潤色なり。此の兩人の如きは、寧ぞ如來の勅を奉じ、如來の使と爲し、此の娑婆世界に來り、濁惡衆生を度するに非ざらんや。

「如來使」は『法華經』に依拠する言葉である。『極樂記』は空也がこの世に「如來の勅」を奉じ「如來の使」となつて出現した理由を、念仏を広めることであつたと叙述している。空也という一人の僧侶の伝記に、念仏を弘通したという要素と聖德太子や行基のなかの菩薩としての要素を組み合わせることで、菩薩の化身が現れるのは何も昔のことではなく、今現在の社会の中でも、空也という菩薩の化身が現れて我々を教化し念仏による淨土往生を勧めていたのだということを明らかにしようとしたのである。また、そのような叙述法によつて、実は空也が聖德太子が行基の生まれ変わりであることも示唆される。なぜなら、『極樂記』は聖德太子に「數十の身を歷たり」として、死後もまた生まれ変わリ人々を教化していくだろうと語らせているからである。

ところで、保胤が著述した作品の中には、他にも菩薩の化身が登場し人々を教化したとする作品がある。それが次に検討する保胤が作成した追善願文である。

四、追善願文にみる菩薩の化身

保胤が作成した願文¹⁸としては『文粹』卷第十三・十四に「賽嘗丞相廟願文」(『文粹』卷第十三 No. 400)、「當然上人入唐時為母修善願文」(同 No. 411)、「為二品長公主四十九日御願文」(卷第十四 No. 419)「為藤原卿息女女御四十九日願文」(同、No. 421)の四篇が残されている。その内追善願文として作成されたのは、尊子内親王の四十九日法会の追善願文「為二品長公主四十九日御願文」と花山天皇女御藤原悌忻子の四十九法会の「為藤原卿息女女御四十九日願文」の二篇である。二つの願文は女人往生にかかわる史料としてすでに注目されているが、ここではその問題については論じない。¹⁹

「為二品長公主四十九日御願文」で追善供養された「二品長公主」こと尊子内親王(九六五〜九八五)は、冷泉天皇の第二皇女で花山天皇の同腹姉として誕生した。六歳で賀茂斎王となり、その後天元三年(九八〇)に円融天皇女御として入内した。しかし、同五年(九八二)四月に突然出家したとされる。²⁰その出家に際して、源為憲が『三宝絵』を献呈したことはよく知られている。尊子は寛和元年(九八五)四月に二〇歳という若さでこの世を去った。その約一ヶ月半後の六月一七日に四十九日法会が行われた。願文はこの法会の中で読まれたものである。

願文では冒頭に、釈尊や天人でさえ生死を免れることが出来ないということを述べ、生前の尊子の人となりや、出家した理由について次のように述べている。

二品長公主、今年五月、忽ち以て入滅す。公主春秋十有五初めて入内す。一咲再願すれば、既に是れ羅山の旧容、玄鬢翠蛾、洛川の麗質に非ざるは莫し。彼の蓬萊洞の花は芳しからず、素意久しく七覚を期す。

長秋宮の月は潔からず、に非ざるに、宿望は偏に三明に在り。未だ恩寵を受けるを以て榮と為さず、唯だ俗塵を逃るるを以て志と為す。嗟呼、晨昏誦する所は提婆品、造次念ずる所は弥陀尊なり。……凡そ此界の古今の婦人の出家するや、或は寡齡に及び寡婦となり、或は愁患多く依怙無きの人等なり。公主は先の太上皇（冷泉）の女、後の太上皇（円融）の妃、今上陛下（花山）の姉なり。天下に於いて亦賤しからず、桃李に衰色無く、桑榆斜暉に非ず。何ぞ其の世を通るるの太疾か。

ここでは尊子内親王の美しさが、白居易『長恨歌』に叙述された楊貴妃の美しさに類比して述べられている。しかし、彼女の願い（素意・宿望）は、ひたすらさとりを得ることにあつたとし、その証として日頃から『法華經』提婆品を誦し、常に阿弥陀仏を念じていたことが挙げられている。またこの願文は、尊子の出家が多くの女性の出家のような病氣や老齡・身寄りがいないといった世俗的な理由からではなかつたこと、高貴な身分や美貌にもかかわらず出家したとされる。その出家の理由について願文では次のように語られる。

追うて往事を思ふに、良に化人なるべし。知らず妙音暫く自界より来たりて、仮に後宮となるか。また知らず、觀音隨類を度せんと欲して、化身を現ずるか。……公主臨終の間、西面几に憑り、寸心乱れず、十念休むこと無し。便ち是れ綺窓瞑目の時、寧ろ蓮台結跏の日に非ざらむ。定て知ぬ、中有を経ずして、直に西方に至ることとを。公主若し暫く含める花の色を住むれば、常樂の風吹き、忽ち開敷せしめん。若し未明の月輪あらば、余習の雲散じ、永く円満ならしめむ。今日の善業、上は則ち新仏の瑛珞の末光を増加し、下は則ち群生輪廻の苦縁を解脱せん。敬て白す。

このように保胤の願文では、尊子が元来人間なのではなく、妙音菩薩の「化人」か觀音菩薩の「化身」であつたとされている。『法華經』觀世音菩薩普門品では、觀音は三十三身に変化して衆生救済を行うとされるが、その三

十三身に女性も含まれるので、女性に身を変じて救済活動を行うことは観音菩薩の誓願に従っていることになる。また、妙音菩薩は、『法華經』妙音菩薩品に三十四身に變化して衆生救済を行うとされる。妙音菩薩が宮廷社会に女性の身として現れることについて、「王後宮に於いて、變じて女身と爲して是の經を説く」⁽²⁾とされている。つまり、尊子は本来菩薩であつて、この世に女性の身となつて現れ、三代にわたる天皇のために教化を行つていたと述べられているのである。菩薩である尊子の世俗世界での臨終は、机に寄りかかり顔は西の方向、すなわち西方極樂浄土へと向けられ、口は念仏が唱えられていたというように、その姿は一見すると人間としての死を迎えているようにみえるが、それは人々に浄土往生の方法を示すためであつて、菩薩である尊子の極樂往生は本来の住処に帰つたにすぎないとされる。この願文は娑婆世界での役割を終えた尊子が、菩薩の身を脱し早く仏となつて、さらなる救済活動に邁進してほしいと述べられているのである。

同様のことは、『三宝絵』序にも、「穴貴ト、吾冷泉院太上天皇ノ二人ニ当リ給フ女ナ御子、春ノ花兒チヲ恥、寒キ松音ヲ譲リ、九重ヘノ宮ニ撰レ入リ給ヘリシカド、五ノ濁ノ世ヲ厭ヒ離給ヘリ。彼勝鬘ハ波斯匿王ノ女スメ也、心ヲ発セル事人モ不教。有相ハ字陀義王ノ后也、髪ヲ剃シ事誰又進メシ。貴トキ家ヨリ生レ、重キ位ニ備ハリタシカド、蓮ノ花ニ宿ラムハ芳シキ契リナレバ、忿ギ法ノ種ヲウヘ、月ノ輪ニ入ムハ高キ思ヒナレバ、強ヒテ戒ノ光ヲ受テキ。今ヲ見テ古ヲオモヘバ、時ハ異ニテ事ハ同ジ」と述べ、尊子を女性の即身成仏を説く『勝鬘經』の勝鬘夫人や『雜寶藏經』巻第十で天上に生まれたとされる字陀義王妃有相夫人と対比している。また、序の後半では、「願ハ此ノ志ヲ以テ又後ノ世ニモ被引導奉ラム事、喻ヘバ猶淨飯王ノ御子ノ仏ニ成リ給ヘリシ時キ、古ルクヨリ仕マツレル憍陳如ガ先ツ人トヨリ先キニ被度シガ如ナラム」と記される。つまり、『淨飯王ノ御子』（釈尊）が尊子と、その最初の弟子「憍陳如」が為憲とが類比されることで、尊子が釈尊の化身として現実世界に現れたこと、そして

まず為憲を最初に浄土に導いてくれるよう願われている。尊子は菩薩の化身として、衆生救済を行うという点において保胤の願文との共通性がみられる。

また、保胤が書いたもう一つの追善願文である、寛和元年閏八月二日に花山女御藤原祇子（藤原為光女）の「大納言藤原卿息女女御の為の四十九日願文」には祇子を普通の人間ではなかったとして次のように述べられる。

弟子（為光）早く幽霊（祇子）を引き、偏に極楽に在らんことを。弥陀尊の蓮台を設け、上品を望み、又下品を仰ぐ。法華經の仏果を説くに、我が女をして龍女に異ならざしめん。彼は即身なり、是は後身なり。

ここでは、『法華經』がどのようなすべさとりをひらけるのかを説いているのを見ると、私の娘（祇子）は龍女と同じであると説いてあるようにみえる。龍女は即身成仏したが、私の娘はその生まれ変わりである」として、祇子が即身成仏をした龍女の「後身」であるからには、死後成仏しないはずないと記されているのである。このように保胤の願文では、天皇の后妃を菩薩の化身もしくは即身成仏した龍女の後身とみなすように、生まれながらの菩薩として位置づけている。しかしながら保胤のこれら二篇の願文には、彼女たちの死後の成仏について記されているものの、生前の菩薩としての救済活動については、ほとんど記されることはない。当時の女性の生活が文章として叙述されることはほとんどなかったのであるが、これらの願文は彼女たちが宮廷社会で教化者としての役割を果たしていたことを示唆しているのであろう。そしてこのような願文が、法会で読み上げられることで、聴衆の人々には、菩薩が今まさに自分たちが生きている現実社会にはたらきかけていると知ることになるのである。こういった意味でこれら二篇の願文は、『極楽記』の聖徳太子や空也の往生伝の叙述に近いということが指摘できよう。

おわりに

以上、一〇世紀後半を代表する文人官僚・慶滋保胤の作品から伺える、在俗者が作り上げていった独自の仏教思想を検討してきたが、彼の仏教思想の特色を整理してみると以下になるだろう。

(一) 在俗者の仏教のあり方。これには、次のような二つの方向性がある。

①『極楽記』に著わされたように、聖徳太子を理想としたあり方である。これは政治家として仏教にもとづく善政を行うことによって人々に泰平と安楽をもたらすとともに、宮廷社会の人々を教化して衆生救済の指導者にしていくという理想を掲げる。

②「池亭記」に叙述されたように、官僚としての職務を遂行しながらも、それと併行して仏教的な作善を積み重ねて浄土往生を実現しようとする生き方。

(一) 出家者の仏教のあり方である。行基や空也のように、出家者ではあるが寺院に留まることなく積極的に人々と接触し、利他行として数々の奇跡や現世利益を与えとともに、庶民たちにも浄土往生の意義を伝えていくというあり方である。

(一)と(二)は、それぞれ別々に活動するのかという点でそうではなくて、皇族や貴族が主催する法会という場でさまざまな階層の人々を対象として教化を行い、ともに作善を行って浄土往生を目指すということでは関連しているのである。

これは、すでに源為憲が『三宝絵』で提示していた構想とも一致する。『三宝絵』は上・中・下巻がそれぞれ仏

宝・法宝・僧宝に対応している。仏宝Ⅱ上巻には釈迦の前生譚、すなわち釈迦菩薩の利他行が著されており、在家者にとつての根本となるべき実践が叙述されている。法宝Ⅱ中巻は『日本靈異記』から化身が現れる説話のいくつかを引用することによって、法身のはたらきは、現実世界の中で奇跡が起きたり化身が現れたりして人々を導いていくという様式で実現される構想になっている。さらに僧宝Ⅱ下巻には年間に行われる仏教法会が紹介されているが、これは寺院で行われる年中行事の紹介だけが目的ではなく、經典講説という形で仏の教えを聞き、作善を行い浄土往生を目指す場としてどのような法会があるのかを明らかにすることを目的としているのである。ここまですら検討した保胤の作品も、この構想と共通する思想を持っているといえるであろう。

以上のように保胤の作品には、この時代、積極的に法会を主催していった貴族階層の在俗者たちが作り上げていった、自分たちを主体とする新しい仏教のあり方が提示されているのである。

註

(1) 慶滋保胤についての近年の論究として、小原仁『文人貴族の系譜』（吉川弘文館、一九八七年）、後藤昭雄『慶滋保胤』（『日本文学と仏教』第一巻、一九九三年一月）、平林盛得『慶滋保胤と浄土思想』（吉川弘文館、二〇〇一年）を参照。

(2) 『恵信僧都全集』第一巻（比叡山図書刊行会、一九二七年）

(3) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』（百華苑、一九七九年）に翻刻と当時の浄土教における位置づけについての検討がなされている。

(4) 勸学会についての代表的な論究として、桃裕行『上代学制の研究』（目黒書店、一九四七年）、速水侑『浄土信仰

論（雄山閣出版、一九七八年）、小原仁『文人貴族の系譜』（前掲）、西村岡紹「勸学会と二十五三昧会」（『叡山学院研究紀要』第一七号、一九九六年十二月）等を参照。

(5) 「勸学会記」の翻刻と勸学会の復元的考察を行った論考に後藤昭雄「勸学会記について」（『国語と国文学』一九八六年六月号）がある。

(6) 源為憲については大曾根章介「源為憲雑感」（馬淵和夫・他校注『三宝絵・注好選』新日本古典文学大系三一、岩波書店、一九九七年）等を参照。

(7) 引用は、大曾根章介・他校注『本朝文粹』（新日本古典文学大系二七、岩波書店、一九九二年）に拠る。また原文は漢文であるが訓読を施した。以下の引用も漢文である場合は訓読を施した。

(8) 『文粹』巻第十一。

(9) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』上（岩波文庫、一九七六年）。

(10) 『三宝絵』の引用は、馬淵和夫・他校注『三宝絵・注好選』に拠る。「狂言綺語」については、柳井滋「狂言綺語観について——白楽天から保胤への屈折——」（『国語と国文学』第三九巻第四号、一九六二年四月）、高橋亨「狂言綺語の文学——物語精神の基流」（『日本文学』第二八巻第七号、一九七九年七月）などの論考がある。

(11) 『文粹』巻第十二。「池亭記」については、大曾根章介『池亭記』論（山岸徳平編『日本漢文学史論考』所収、岩波書店、一九七四年）を参照。

(12) 「吏穩兼得」については、後藤昭雄「宮廷詩人と律令官——嵯峨朝文壇の基盤——」（『国語と国文学』一九七九年六月号。後に補訂され『平安朝漢文学論考』桜楓社、一九八一年に収載）や、藤原克己「吏穩兼得の思想——勅撰三集の精神的基底——」（『菅原道真と平安朝漢文学』東京大学出版会、二〇〇一年）を参照。

(13) 井上光貞・大曾根章介校注『往生伝・法華験記』（日本思想体系七、岩波書店、一九七四年）による。

(14) 『三宝絵』上巻には釈尊の前生譚として、国王・修行者・王子・長者・童子・動物など様々な形に身を変えて輪廻転生していったことが語られている。輪廻転生を繰り返すなかで、釈迦は利他行を行いながら悟りへと近づいていくが、『三宝絵』中巻では冒頭に聖徳太子の説話が配され、あたかも釈尊が輪廻転生をしながら化身となつて、聖徳太子として生まれたような叙述法がされている。

(15) 『三宝絵』中巻の行基伝は、『日本霊異記』中巻第七話からの引用で、すでに行基は文殊菩薩として記されている。

『三宝絵』の行基は、むしろ菩薩としてのほたらきとして、諸国を遍歴しながら社会事業（現世利益）を行ったことに焦点を移し、それを詳述する『続日本紀』の行基卒伝にみられる築堤や造寺などの行業を追加して再構成している。

(16) 空也については平林盛得『聖と説話の史的研究』（吉川弘文館、一九八一年）を参照。

(17) 「如来使」は『法華経』法師品に出てくる言葉である。坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』中（岩波文庫、一九七六年）。

(18) 願文の先行研究として、国文学の分野では、渡辺秀夫氏の「願文の世界」（『平安朝文学と漢文世界』第四篇 勉強社 一九九一年）等の一連の研究が挙げられる。また拙稿「平安仏教の変容―菅原道真の願文を中心に―」（『日本宗教学文化史研究』第七巻第一号、二〇〇三年）、同「文人官僚が〈書く〉ということ―菅原道真の願文を中心として―」（『ジラティエーヴァ』第三号、二〇〇三年三月）では、菅原道真が編纂した『菅家文草』所収の願文を検討し、天皇・皇族の願文には天皇が死後菩薩となつて衆生救済を行うこと、また貴族の追善願文には、親族が立てた誓願を遺族が継承し利他行を一族が継続的に行うことによって、一族の者が次々と浄土往生と悟りを達成し続けるというプロセスが叙述されていることを考察した。

- (19) 女人往生の問題についての論究として、西口順子『女の力』（平凡社、一九八七年）、吉田一彦『竜女の成仏』（大隅和雄・西口順子編『救いと教え』シリーズ女性と仏教2、平凡社、一九八九年）、小原仁「転女成仏説の受容について」（『日本仏教史学』第二四号、一九九〇年三月）、平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）等がある。

- (20) 尊子の生涯については、所京子『斎王和歌文学の史的研究』（国書刊行会、一九九一年）を参照。

- (21) 山本幸男・岩本裕訳注『法華経』下（岩波文庫、一九七六年）。